



À l'ombre de la *fitna*, l'émergence d'un discours du voyage. À propos du *Tartīb al-rihla* d'Abû Bakr ibn al-'Arabî (m. 1148)

In the Shade of Fitna, the Emergence of a Speech of the Travel. About the Tartīb al-rihla of Abû Bakr ibn al-'Arabî (d. 1148)

Yann Dejugnat



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/medievales/6212>

DOI : 10.4000/medievales.6212

ISSN : 1777-5892

Éditeur

Presses universitaires de Vincennes

Édition imprimée

Date de publication : 30 juin 2011

Pagination : 85-101

ISBN : 978-2-84292-273-3

ISSN : 0751-2708

Référence électronique

Yann Dejugnat, « À l'ombre de la *fitna*, l'émergence d'un discours du voyage. À propos du *Tartīb al-rihla* d'Abû Bakr ibn al-'Arabî (m. 1148) », *Médiévales* [En ligne], 60 | printemps 2011, mis en ligne le 19 janvier 2012, consulté le 14 novembre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/medievales/6212> ; DOI : 10.4000/medievales.6212

Tous droits réservés

Yann DEJUGNAT

**À L'OMBRE DE LA *FITNA*,
L'ÉMERGENCE D'UN DISCOURS DU VOYAGE
À propos du *Tartīb al-rihla* d'Abû Bakr ibn al-'Arabî (m. 1148)**

On a souvent souligné la portée politique du voyage qu'effectua Abû Bakr ibn al-'Arabî en Orient, au moment de la conquête d'al-Andalus par les Almoravides, dans les deux dernières décennies du XI^e siècle. On sait en effet que c'est à ce grand savant et juriste, originaire de Séville, que revint l'initiative de ramener de Bagdad en 495/1101-1102, les lettres de légitimation de ce régime par le califat abbasside, entraînant par conséquent un élargissement, au moins sur le plan formel, de la souveraineté abbasside au Maghreb et à al-Andalus¹. Paradoxalement, on considère généralement que cette dimension politique du voyage d'Abû Bakr ibn al-'Arabî apparaît de manière très secondaire dans son récit de voyage, dont l'attention se porte exclusivement, ou presque, sur le monde des savants et des lettrés qu'il rencontra lors du traditionnel « voyage en quête de science » (*rihla fî talab al-'ilm*) que les lettrés andalous entreprenaient, au moment de leur formation, en Orient². Tout semble disposé pour confirmer cette impression et, en premier lieu, la nature de ce récit. En effet, cet ouvrage, intitulé *La Mise en ordre du voyage pour réveiller le désir dans la religion (Tartīb al-rihla li-l-targhib fî-l-milla)*, appartient à première vue à un genre savant bien défini, la *rihla-fahrassa*, l'inventaire des maîtres sous la forme d'un itinéraire d'apprentissage, souvent couplé avec le pèlerinage prescrit à La Mecque, dont

1. M.-J. VIGUERA, «Las cartas de al-Ghazâlî y al-Turtûshî al soberano almorávid Yûsuf b. Tâshufîn», *Al-Andalus*, 42 (1977), p. 341-374.

2. H. TOUATI, *Islam et voyage au Moyen Âge. Histoire et anthropologie d'une pratique lettrée*, Paris, 2000, p. 288. Pour l'identification des maîtres rencontrés au cours de son voyage, voir V. LAGARDÈRE, «Abû Bakr ibn al-'Arabî, grand cadî de Séville», *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 40 (1985), p. 91-102.

le propos est entièrement centré sur la transmission de la science³. En outre, les aléas de la conservation ont contribué à amoindrir la part accordée à la matière politique : la version dont nous disposons n'est que le résumé de l'œuvre originale⁴, qui aurait inclus notamment les fameuses lettres de légitimation⁵. Pourtant, cet opuscule est bien plus qu'un simple résumé. En ne gardant que l'essentiel d'une œuvre visant elle-même à mettre en évidence la structure du voyage⁶, il nous livre l'épure d'un discours qui donne une identité à un genre littéraire, le récit de voyage (*rihla*), dont le *Tartīb* constitue précisément le premier exemple connu dans la littérature arabe⁷.

Encore faut-il en reconnaître le plan d'ensemble, ce dont on s'est peu préoccupé jusqu'ici, alors que le titre même de l'ouvrage, signifiant littéralement la « mise en ordre » ou l'« agencement » du voyage, appelle pourtant à y accorder une attention toute particulière. La symétrie alternée des termes employés (*tartīb/targhīb* et *rihla/milla*) incite à inscrire la *rihla* au cœur de l'entreprise de revivification de l'islam, la seconde partie du titre « réveil du désir de la religion » (*targhīb al-milla*) faisant manifestement référence au célèbre ouvrage de Ghazâlî (m. 1111), la « revivification des sciences de la religion » (*Ihyâ' 'ulûm al-dîn*). Or, dans la pensée du grand penseur iranien, l'idée de « revivification » (*ihyâ'*) articule, de manière indissociable, le savoir ('*ilm*) et l'action ('*amal*'), l'histoire collective et la vie intérieure, la politique et la mystique⁸. C'est donc précisément le lien entre le pouvoir et le savoir qu'Abû Bakr ibn al-'Arabî nous invite à élucider à travers un récit à caractère allégorique et concis. Imitant la structure à la fois hiérarchique et circulaire de l'*Ihyâ'*⁹, la structure narrative du *Tartīb* se présente comme une progression, chaque séquence constituant un palier d'une longue ascension, tout en renvoyant périodiquement à la première étape, la *fitna*, dont l'ombre menaçante plane sur toute la suite du récit¹⁰. Abû Bakr ibn al-'Arabî assimile en effet la *rihla* à un cheminement initiatique (*sulûk*)¹¹. Dans le lexique

3. S. M'GHIRBI, *Les Voyageurs de l'Occident musulman du XI^e au XIV^e siècle*, Tunis, 1996, p. 52-54.

4. ABÛ BAKR IBN AL-'ARABÎ, *Mukhtasar tartīb al-rihla*, Sa'îd A'râb éd., *Ma'a al-Qâdî Abû Bakr ibn al-'Arabî*, Beyrouth, 1987, p. 185-226.

5. M YA'LÂ, *Tres textos árabes sobre beréberes en el Occidente islámico*, Madrid, 1996, p. 53-54 (Fuentes árabe-hispanas, 20).

6. Dans le prologue, il indique qu'il a recherché la concision du récit « en le dépouillant des péripéties et en ne gardant que ce qui est prioritaire dans la quête de la science de Dieu ('*ilm Allâh*) ». ABÛ BAKR IBN AL-'ARABÎ, *Mukhtasar tartīb*..., p. 185.

7. S. M'GHIRBI, *Les Voyageurs*..., p. 48-51.

8. D. URVOY, *Pensers d'al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires berbères (fin XI^e siècle-début XIII^e siècle)*, Toulouse, 1990, p. 168.

9. E. ORMSBY, *Ghazali: The Revival of Islam*, Oxford, 2008, p. 118.

10. ABÛ BAKR IBN AL-'ARABÎ, *Mukhtasar tartīb*..., p. 221.

11. *Ibid.*, p. 220-221.

mystique musulman, ce terme technique, qui apparaît comme la version islamique du « cheminement » des spirituels, désigne la progression méthodique sur la voie mystique que l'aspirant expérimente dans sa quête de Dieu, sous la direction d'un maître. Réunissant en une seule démarche ce que la théologie mystique chrétienne appelle la *via purgativa* et la *via illuminativa*, cette progression spirituelle est fondée sur un effort spirituel personnel et le dévoilement intérieur. Par ailleurs, le terme *sulûk* n'est pas seulement un cheminement mais une *manière de cheminer*, un ordre précis à suivre (*tartîb*), que l'itinérant spirituel doit adopter pour franchir les étapes de la Voie¹². Dans cette ascension méthodique, nous allons voir que le modèle du Voyage nocturne (*isrâ'*) du Prophète affleure sans cesse, le voyageur étant instruit, à chaque demeure, en fonction du degré de pureté de son être¹³.

L'épreuve de la *fitna*

La mémoire de l'origine

Du point de vue de la réalisation spirituelle, son voyage, en tant que cheminement, a pour but le retour à l'état de l'Androgyne primordial. Ainsi, le récit débute par l'évocation de la nature originelle de l'homme (*fitra*)¹⁴. Dans la perspective du soufisme, l'être humain, conçu comme une créature au service de Dieu, a expérimenté la proximité de son Seigneur avant le commencement du temps quand Dieu lui accordait une audience le jour du Pacte primordial. Abû Bakr ibn al-‘Arabî rappelle que le lien avec cette origine était assuré par la science (*‘ilm*), à laquelle Dieu initia l'Androgyne primordial lors de cette audience. Cette science d'origine divine et reçue par voie régulière de transmission permettait ainsi de reconduire le quêteur vers cette origine¹⁵.

En attendant, sur terre, le jeune Abû Bakr ibn al-‘Arabî entreprit d'acquérir cette science (*‘ilm*) d'origine sacrée auprès des maîtres et des ouvrages dont il établit l'inventaire, qui constitue la trame de base du récit¹⁶. Cependant, le rythme de la prose et l'utilisation d'images renvoyant au souffle humain, invitent à assimiler cette formation traditionnelle à la pratique spirituelle, constante et intensive, de la « remémoration » (*dhikr*)¹⁷. Son apprentissage visait ainsi à entretenir le souvenir de la proximité primordiale avec Dieu, en exerçant et

12. Sur ce terme technique de la pensée mystique, voir L. LEWISOHN, « Sulûk », dans *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., Leyde, 1954-2005 (désormais *E.I.*), IX-2, p. 897-899.

13. M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des saints*, Paris, 1986, p. 207.

14. ABÛ BAKR IBN AL-‘ARABÎ, *Mukhtasar tartîb*..., p. 186.

15. *Ibid.*, p. 186.

16. *Ibid.*, p. 187.

17. L. GARDET, « *Dhikr* », *E.I.*, II, p. 230-233.

purifiant le cœur, perçu comme l'organe spirituel de la présence divine dans la personne humaine¹⁸.

Le déclenchement du voyage

Paradoxalement, le cheminement (*sulûk*) vers le Seigneur ne pouvait se déclencher et continuer que lorsque l'aspirant réalisait sa propre faiblesse comme agent et reconnaissait en Dieu le seul véritable acteur dans l'univers¹⁹. Cette situation advint lorsque cette heureuse confluence des savoirs fut brutalement interrompue par la conquête de Séville par les Almoravides en 1091.

L'irruption de cet événement politique dans le récit revêt une forte résonance apocalyptique²⁰. Au-delà des seuls aspects politiques et sociaux, cette conquête provoque un bouleversement cosmique, entraînant la rupture de l'ordre (*nizâm*) du monde. Le terme clé est ici celui de *fitna*, dont le sens coranique est celui de « mise à l'épreuve, tentation », et qui désigne également la « guerre civile » qui rompt l'unité de la communauté des croyants. L'archétype est la « grande *fitna* » qui déchira la communauté primitive au VII^e siècle²¹. Reproduisant le schéma initiatique décrit par Ghazâlî dans son « autobiographie », Abû Bakr ibn al-'Arabî présente cet événement *politique* comme le véritable déclencheur de son cheminement *spirituel*²² : en le plaçant au bord d'un précipice ouvert sur la fournaise de la *fitna*, cette situation lui permit de devenir un cheminant. C'est au prix de cette rupture des attaches avec sa patrie, réalisant ainsi sa propre faiblesse, qu'il pouvait amorcer le mouvement de retour vers son Créateur²³.

Sans transition, il évoque alors l'origine de son appel pour l'Orient lorsque, au cours d'une séance d'enseignement à laquelle participait son père, il eut l'occasion de découvrir les ouvrages qu'avait ramenés d'Orient Abû l-Walîd al-Bâjî (m.1081) et qui surpassaient les connaissances des ulémas andalous²⁴. Alors que l'on a souvent eu tendance à opposer les motifs scientifiques et politiques de son voyage, les procédés descriptifs utilisés invitent au contraire à découvrir les liens profonds qui les unissent, en renvoyant dans les deux cas, à l'image de la *fitna*. Alors que « le feu de la *fitna* éclata et atteignit [sa] terre en

18. A.T. KARAMUSTAFA, *Sufism. The Formative Period*, Edinbourg, 2007, p. 19. Dans son autobiographie, Ghazâlî précise que cette purification du cœur par la pratique du *dhikr* constitue le véritable début de la voie. AL-GHAZÂLÎ, *Al-munqidh min al-dalâl*, éd. J. SALÎBÂ, Beyrouth, 1996, p. 139-140 ; Id., *Erreur et Délivrance*, trad. M. AL-DAHBI, Paris, 2000, p. 104.

19. GHAZÂLÎ, *Munqidh*, éd. AL-DAHBI, p. 134 ; trad. J. SALÎBÂ, p. 96.

20. ABÛ BAKR IBN AL-'ARABÎ, *Mukhtasar tartîb*..., p. 191.

21. L. GARDET, « Fitna », *EJ*², II, p. 952-953.

22. Selon le schéma GHAZÂLÎ, *Munqidh*, éd. AL-DAHBI, p. 134 ; trad. J. SALÎBÂ, p. 96-97.

23. Il cite alors le verset coranique : « Oui, je vais vers mon Seigneur, il me guidera » (Coran, XXXVII, 99). ABÛ BAKR IBN AL-'ARABÎ, *Mukhtasar tartîb*..., p. 193.

24. H. TOUATI, *Islam et voyage*..., p. 289.

plein cœur», les trésors scientifiques rapportés d'Orient par al-Bâjî «brisèrent [son] cœur et heurtèrent [son esprit]», c'est-à-dire provoquèrent une *fitna*, dans le sens d'un désordre amoureux²⁵. Au-delà de l'expérience vécue par notre personnage, les liens entre *fitna* et science ('*ilm*') s'inscrivent dans une dimension ontologique : d'après certains hadiths²⁶, c'est l'acquisition de la science ('*ilm*') qui permet de lutter contre la *fitna*. Dans cette situation, la *rihla* n'était plus une question de libre choix mais de nécessité²⁷.

Enfin, Abû Bakr ibn al-'Arabî évoque la mission politique de son voyage, mais de manière allusive et voilée, en déclinant les différents niveaux de sens du terme coranique d'« ordre » (*amr*), au double sens de commandement et d'organisation. Immédiatement après le passage consacré à la révélation des ouvrages d'al-Bâjî, il indique qu'un ordre (*amr*) lui commanda d'émigrer vers ces étapes, afin de se rendre auprès des principales autorités (*rijâlât*) dans le but de se frotter à leurs professions de foi et à leurs traités²⁸. Il précise qu'il cacha la mise à exécution de cette résolution mais sans jamais se détourner de cet objectif. Le terme coranique d'ordre (*amr*) articule le cheminement initiatique de l'itinérant retournant vers Dieu²⁹ et l'« affaire » ou « mission » politique de son voyage. Il précise en effet qu'à l'issue de son voyage, parvenu à l'état (*hâl*) marquant la fin de son itinéraire spirituel, il devint, grâce à l'importance de l'affaire (*amr*), une source de bienfaits et parvint à se venger de ses anciens adversaires. L'utilisation du terme *amr* inscrit ces deux démarches, politique et spirituelle, dans un horizon eschatologique : le retour à l'ordre divin³⁰. Associé à un autre terme coranique, *dahr* (« temps »)³¹, *amr* renvoie à la création du

25. ABÛ BAKR IBN AL-'ARABÎ, *Mukhtasar tartîb*..., p. 191 et 192.

26. Ainsi, «Après moi éclateront des troubles (*fitna*) tels que le croyant du matin sera, le soir, un infidèle, et que le croyant du soir sera, le lendemain, un infidèle – à l'exception de ceux que Dieu vivifiera par la science». H. LAOUST, *La Profession de foi d'Ibn Batta*, Damas, 1958, éd. p. 10 ; trad. p. 19.

27. Littéralement : «La nécessité invita au voyage.» ABÛ BAKR IBN AL-'ARABÎ, *Mukhtasar tartîb*..., p. 191. À comparer avec un passage de l'autobiographie de Ghazâlî : «L'affaire (*amr*) dépassait le stade du libre choix et devenait une question de nécessité et d'urgence.» GHAZÂLÎ, *Munqidh*, éd. p. 136 ; trad. p. 98.

28. ABÛ BAKR IBN AL-'ARABÎ, *Mukhtasar tartîb*..., p. 193.

29. IBN 'ARABÎ (Muhyî al-Dîn), *Dhakhâ'ir al-a'lâq*, éd. M. AL-SHUQAYRÎ, Al-Haram (Égypte), 1995, p. 335 ; trad. M. GLOTON, *L'Interprète des désirs*, Paris, 1996, p. 218.

30. Ainsi, Muhyî al-Dîn ibn al-'Arabî précisa, plus tard, que cet ordre (*amr*) fait allusion au retour à Dieu, en s'appuyant sur deux passages coraniques : «Vers Dieu les réalités ordonnées reviennent et deviennent» (Coran, II, 210 et XLII, 53) et vers «Vers Lui l'Ordre revient en sa totalité» (Coran, LI, 123). Il rapporte qu'on dit de l'ordre (*amr*) qu'il revient étant entendu qu'il est issu de Lui et que jusqu'à Lui il revient. IBN 'ARABÎ, *Dhakhâ'ir*..., éd. p. 335 ; trad. p. 218-219.

31. ABÛ BAKR IBN AL-'ARABÎ, *Mukhtasar tartîb*..., p. 191. Dans le Coran, ce terme désigne trois moments : l'avènement de toute la création par le commandement (*amr*) de Dieu, la fin de toute existence par un terme fixé (*ajal musammâ*) et enfin la nouvelle création (*khalq jadîd*). Sur ce

monde assignant ainsi à la *rihla* un rôle éminent dans la *remise en ordre* du monde. La *rihla* avait pour fonction de dévoiler la réalité (*amr*) telle qu'elle est en elle-même, par opposition à la création (*khalq*)³². Dans cette perspective, on peut se demander si le terme *amr*, associé à celui d'« autorités » (*rijâlât*), n'est pas à rapprocher de l'expression « monde du *amr* » qui désigne, dans certains courants ésotériques de l'islam, la hiérarchie spirituelle occulte, par opposition au « monde du *khalq* », qui renvoie au monde physique, et dont l'existence était une nécessité absolue dans l'économie du sacré, sans quoi le monde semblait dans les ténèbres de l'ignorance³³. Pour restaurer l'ordre d'origine divine, il fallait se rendre auprès des autorités/initiés (*rijâlât*) pour obtenir des professions de foi et des traités, seuls remèdes pour lutter contre la *fitna*. Plus fondamentalement encore, à la fin de son récit, il dévoile l'horizon de son voyage. Il précise que cette « quête dans les pays », cette recherche du savoir auprès des autorités, ne visait qu'un seul but : l'observation du lieu « d'où s'élève la connaissance de Dieu », en laissant de côté les beaux paysages naturels ou humains³⁴.

Le dévoilement du centre du monde

Ainsi, la *rihla* était une méthode initiatique devant permettre au cheminant d'ouvrir les yeux du cœur et d'apercevoir l'instant (*waqt*), de traquer le moment opportun pour saisir la destination finale³⁵. Cheminement spirituel (*sulûk*) dont l'horizon ultime était la proximité de Dieu, elle impliquait de la part de celui qui l'entreprenait une *réorientation* de l'ego vers le cœur et de ce monde vers le royaume des fins ultimes, lieux intimes de la présence de Dieu. À cette modalité spatiale correspondait une temporalité singulière³⁶. L'aspirant ne vivait que des intervalles de temps discontinus et passagers, Abû Bakr Ibn al-'Arabî empruntant

concept coranique, voir Kh. AZMOUDEH, « Temps », dans M.-A. AMIR-MOEZZI éd., *Dictionnaire du Coran*, Paris, 2007, p. 859-863.

32. S. PINES, « Amr », dans *E.I.*, I, p. 462-463.

33. Cette expression est utilisée notamment dans le shiisme ismaélien, doctrine officielle du califat fatimide, à l'époque de notre auteur. Ainsi, l'expression est employée par une des principales figures de ce courant, le voyageur et missionnaire Nâsir-i Khusraw (m. 1060) (*Jâmi' al-hikmatayn*, éd. H. CORBIN, Paris, 1953, p. 154). Cette hiérarchie est parfois désignée par l'expression « hommes de l'invisible » (*rijâl al-ghayb*) qui a plusieurs sens : les hommes de cette hiérarchie sont en relation avec le monde divin invisible (*ghayb*) ; ils sont en rapport avec l'Imam caché (même racine que *ghayba*) ; ils sont eux-mêmes invisibles, dans le sens où leur rang spirituel et leurs réelles activités sont cachés de tous. M.-A. AMIR-MOEZZI, *La Religion discrète*, Paris, 2006, p. 341-342.

34. ABÛ BAKR IBN AL-'ARABÎ, *Mukhtasar tartîb*..., p. 222.

35. *Ibid.*, p. 219.

36. Il indique que sa quête fut réalisée à un moment opportun (*ibbân*) et qu'il guettait le moment favorable, pour orienter (*nuqabbilu*) la direction de notre regard vers le lieu qui est l'œuvre de Dieu. ABÛ BAKR IBN AL-'ARABÎ, *Mukhtasar tartîb*..., p. 221-222.

la conception classique du soufisme selon laquelle le monde pouvait être différent à chaque instant³⁷.

Au cœur des ténèbres

Après avoir embarqué à Almeria, Abû Bakr ibn al-‘Arabî et son père se rendirent à Bougie, Bône, Tunis, Sousse et Mahdiya, où ils rencontrèrent les prestigieux héritiers du pôle kairouanais, dispersés par les vicissitudes qui avaient frappé l’Ifriqiya³⁸. Il s’initia alors à la voie soufie et aux fondements de la religion (*usûl al-dîn*). Ces sciences nouvelles firent monter en lui le désir et l’espoir d’être conduit au-delà de l’« apparent des signes » vers la « tendresse des femmes et la fraîcheur des rameaux », c’est-à-dire de s’élever à un niveau d’existence spirituelle, en cheminant sur une voie mystique, allant de l’apparent (*ẓâhir*) vers le caché (*bâtin*), de la loi (*sharî‘a*) vers la réalité (*haqîqa*), de la science transmise (*‘ilm*) à l’expérience directe de la connaissance (*ma‘rifa*), dans la perspective d’un retour à l’équilibre du monde³⁹. En effet, l’image des rameaux frais symbolise, d’après Muhyî al-Dîn ibn al-‘Arabî, l’émergence de l’équilibre en toute chose⁴⁰.

Ayant dévoilé les horizons de sa quête, Abû Bakr ibn al-‘Arabî et son père s’embarquèrent à Mahdiya pour se rendre au Hedjaz, en vue d’accomplir le pèlerinage. Mais au cours de la traversée, ils furent confrontés à une terrible tempête, qui brisa leur navire à proximité des côtes de Barqa. Dramatisant le cours du voyage, cette séquence replace la *fitna* au cœur du récit : il s’agit d’une « mise à l’épreuve » divine destinée à faire ressentir au cheminant toute son impuissance⁴¹. Après avoir été secourus par l’émir des Banû Sulaym et bénéficié de son l’hospitalité, ils se dirigèrent vers la région d’Alexandrie⁴², où « le lait de la religion coulait en abondance⁴³ ». Cette boisson, que l’on proposa au Prophète lors de son ascension céleste, symbolise la science mais aussi la pure nature originelle⁴⁴, laissant ainsi supposer qu’il était parvenu au terme de son cheminement. Mais en réalité, c’est à une autre facette de la *fitna* qu’il se heurta une fois qu’il eut pénétré au cœur de l’Égypte⁴⁵. Dans cette terre de *fasâd*, c’est-

37. E. ORMSBY, *Ghazali...*, p. 129-130.

38. H.R. IDRIS, « Le crépuscule... ».

39. ABÛ BAKR IBN AL-‘ARABÎ, *Mukhtasar tartîb...*, p. 198.

40. IBN ‘ARABÎ, *Dhakhâ‘ir*, éd. p. 338 ; trad. p. 223.

41. Sur cette étape initiatique, GHAZÂLI, *Munqidh*, éd. p. 136 ; trad. p. 99.

42. ABÛ BAKR IBN AL-‘ARABÎ, *Mukhtasar tartîb...*, p. 199.

43. *Ibid.*

44. M. CHODKIEWICZ, *Sceau des saints...*, p. 192-193.

45. ABÛ BAKR IBN AL-‘ARABÎ, *Mukhtasar tartîb...*, p. 201-202.

à-dire de « confusion », de « désordre » ou de « corruption »⁴⁶, l'état de la science se révéla désastreux, ruiné par la division des sectes (*tâ'ifa*), comme le shiisme et le qadarisme (partisans du libre arbitre)⁴⁷. La raison de cette situation tient aux manquements du souverain fatimide qui règne sur le pays. Au lieu de guider son peuple dans la bonne direction, l'imam fatimide – qui est alors al-Mustansir – le sèvre du « lait de la religion » pour l'abreuver du « lait de la déviance »⁴⁸.

Ascension céleste et itinéraire terrestre

Quittant ce lieu de perdition, il prit la direction de la Syrie. La séquence consacrée à son passage en terre de Syrie, et plus particulièrement à Jérusalem, constitue l'axe du récit, occupant près du quart de l'ouvrage⁴⁹. Jérusalem apparaît comme un lieu de sacralisation. Il faut rappeler l'importance symbolique d'une ville, considérée comme le troisième lieu saint de l'islam, qui fut la première *qibla* de l'Islam et évoquer la place de cette ville, dans les rituels du *hajj*. L'arrêt de notre voyageur au seuil de son entrée en terre sainte (*al-ard al-maqdis*) rappelle qu'il existait une « habitude que les musulmans pieux avaient de venir à Jérusalem pour se mettre en état d'*ihrâm* [...] en vue du pèlerinage⁵⁰ ». Par ailleurs, Abû Bakr ibn al-'Arabî, en ouvrant le récit de son séjour à Jérusalem par l'évocation de la mosquée al-Aqsâ, rappelle la place éminente d'un haut lieu à une époque où, d'après Oleg Grabar, les califes fatimides, pour des motifs religieux et politiques personnels, avaient effectué « une tentative marquée de renforcer le caractère sacré des sanctuaires de Jérusalem » et d'en « augmenter la splendeur et la signification »⁵¹. Mais là encore, c'est le modèle de Ghazâlî qu'invoque Abû Bakr ibn al-'Arabî, établissant ainsi une correspondance entre son parcours spatial et celui du grand maître iranien⁵². C'est en effet vers la

46. D'après Louis Gardet, le terme *fitna* désigne également toute période de troubles liés à des écoles ou des sectes se séparant de la majorité des croyants. L. GARDET, « Fitna », dans *E.I.*², II, p. 952.

47. Sur l'opposition d'Abû Bakr ibn al-'Arabî à ce courant. Voir D. SERRANO RUANO, « ¿Por qué llamaron los Almohades antropomorfistas a los Almorávides? », dans P. CRESSIER, M. FIERRO et L. MOLINA éd., *Los Almohades : problemas y perspectivas*, II, Madrid, 2005, p. 815-852 (p. 828).

48. Abû Bakr ibn al-'Arabî joue ici sur les sens de la racine *f.t.m.* commune au nom de la dynastie « fatimide » (*al-dawlat al-fâtimiyyat*) et au verbe « sevrer » (*fatama*).

49. ABÛ BAKR IBN AL-'ARABÎ, *Mukhtasar tartîb*..., p. 203-212.

50. S.D. GOITEIN et O. GRABAR, « Al-Kuds », dans *E.I.*², V, p. 328.

51. O. GRABAR, « Al-Kuds », dans *E.I.*², V, p. 343.

52. ABÛ BAKR IBN AL-'ARABÎ, *Mukhtasar tartîb*..., p. 220.

Syrie et Jérusalem que ce dernier se dirigea lors de sa crise spirituelle⁵³ et qu'il eut d'« innombrables dévoilements »⁵⁴.

Jérusalem, où « la pleine lune de la connaissance (*badr al-ma'rifa*) » se mit à luire sur Abû Bakr, constitua une étape fondamentale dans la voie de l'illumination⁵⁵. Émerveillé par la richesse scientifique, Abû Bakr ibn al-'Arabî décida de prolonger son séjour dans cette ville et de différer son pèlerinage⁵⁶. L'essentiel du récit est consacré à la description de l'enseignement et des controverses auxquelles il assista dans les nombreuses *madrasa*-s de la ville, où confluaient non seulement des savants appartenant aux différents courants juridiques (malikite, shafiite, hanbalite et hanafite) et théologiques (karamiyya, Mu'tazilites) de l'islam sunnite mais également aux autres religions monothéistes⁵⁷. Mais tout en suivant avec assiduité cette vie intellectuelle bouillonnante, il recevait un enseignement de nature ésotérique, en entretenant un lien permanent avec un maître spirituel (*walî*), sur un modèle qui n'est pas sans évoquer l'enseignement shiite⁵⁸. Cette figure, qui illumina tout son séjour à Jérusalem, n'est autre que le juriste malikite andalou, Abû Bakr al-Turtûshî, que l'on ne peut pourtant pas taxer de sympathie à l'égard des shiites⁵⁹. Le père d'Abû Bakr Ibn al-'Arabî, ayant décidé d'accomplir le pèlerinage, lui confia l'éducation de son fils. Prolongeant son séjour à Jérusalem pour demeurer auprès d'al-Turtûshî, celui-ci, tel un maître soufi, lui transmettait, « en un lieu de Présence divine (*sakîna*) », non seulement la science mais également la pratique⁶⁰. Pour décrire cette initiation, Abû Bakr reprend les motifs de l'histoire de Moïse, qui constitue l'archétype du récit initiatique⁶¹. Se rendant dans une petite caverne – allusion à la sourate de la Caverne dans laquelle est rapportée l'histoire de ce prophète – où se tenait habituellement al-Turtûshî, ils travaillèrent jour et nuit dans la « *qubba* de la chaîne » : le soleil se levait sur le mont Sinaï, typification de

53. GHAZÂLÎ, *Munqidh*, éd. p. 137; trad. p. 99-100.

54. *Ibid.*, éd. p. 139; trad. p. 103. Pour plus de détails sur cette période de sa vie, voir W. MONTGOMERY WATT, « Al-Ghazâlî », dans *E.I.2*, II, p. 1062-1063.

55. ABÛ BAKR IBN AL-'ARABÎ, *Mukhtasar tartîb*..., p. 203.

56. *Ibid.*, p. 204.

57. Sur ce séjour à Jérusalem, voir V. LAGARDÈRE, « Abû Bakr ibn al-'Arabî... », p. 93-94.

58. Il précise, par exemple, qu'il observait la circonspection (*taqiyya*) avec l'ennemi. ABÛ BAKR IBN AL-'ARABÎ, *Mukhtasar tartîb*..., p. 206.

59. Sur ses relations avec les Fatimides, en particulier lors de son séjour à Alexandrie, voir ABÛ BAKR AL-TURTÛSHÎ, *Kitâb al-hawâdith wa-l-bida'*, M. FIERRO étude et trad., Madrid, p. 42-52 (Fuentes arábico-hispanas, 14).

60. ABÛ BAKR IBN AL-'ARABÎ, *Mukhtasar tartîb*..., p. 205. Ghazâlî précise que la voie des soufis ne s'obtient qu'en conjoignant la science ('*ilm*) et la pratique ('*amal*'). GHAZÂLÎ, *Munqidh*, éd. p. 130; trad. p. 93.

61. D. GRIL, « La voie », dans A. POPOVIC et G. VEINSTEIN éd., *Les Voies d'Allah*, Paris, 1996, p. 87.

la Révélation et de l'Alliance avec Dieu, et disparaissait sur le mihrab de David, laissant la place à la pleine lune qui illuminait les lieux sacrés.

Après avoir passé trois ans à Jérusalem, Abû Bakr se remet en route pour effectuer le pèlerinage à La Mecque⁶². Pourtant, alors que l'on admet généralement que le genre littéraire de la *rihla* se développa avec pour mobile initial le pèlerinage⁶³, le récit passe sous silence celui qu'il effectua au départ de Jérusalem – tout comme le second qu'il effectua à partir de Bagdad⁶⁴ –, et nous emmène dans la direction opposée, vers la côte syrienne, où Abû Bakr s'embarqua, avec son père, sur un navire et suivit la côte jusqu'à Ascalon. Bien qu'ayant séjourné pendant six mois dans ce port, il décrit l'enseignement qu'il y reçut comme le prolongement de ce périple maritime. Bien plus, dans cette description il opère un jeu de miroir avec la traversée qu'il effectua au large des côtes libyennes et qui avait failli lui coûter la vie. Mais alors qu'au cours de cette dernière il avait « failli mourir avant qu'un vers de poésie ne fut prononcé⁶⁵ », lors de cette escale le long du littoral syrien, il fut submergé par une « mer de Belles-Lettres (*adab*)⁶⁶ ». Subvertissant, dans un magnifique passage, les images de fracture et d'éclatement de la tempête, son initiation aux arcanes de la langue arabe le conduisit auprès d'une jeune fille dont la voix mélodieuse lui dévoila le chemin de son illumination prochaine, en suivant la voie des soufis⁶⁷. Ce moment opéra comme une conversion, un retour à son intention première, et comme un appel au *rahîl*, c'est-à-dire le voyage initiatique à travers le désert en quête de l'être aimé. En effet, après avoir rapidement fait l'inventaire des savants et lettrés qu'il rencontra à Ascalon puis à Damas, la *rihla* est transfigurée en voyage initiatique, relevant de deux imaginaires : celui du *rahîl* de la *qasîda* antéislamique et celui du Voyage nocturne et de l'Ascension céleste du Prophète.

Au sortir de la Syrie, Abû Bakr ibn al-'Arabî et son père entreprirent, tels les bédouins de la poésie antéislamique, de traverser de nuit un désert, en l'occurrence, celui de Samâwa, situé entre la Syrie et Kufa. Au seuil de l'ultime étape de sa progression, le récit, fidèle à la structure à la fois hiérarchique et circulaire de l'ouvrage, retourne à l'étape fondatrice de la *fitna* en rassemblant en une formule, à la fois concise et fortement allusive, les différents niveaux

62. ABÛ BAKR IBN AL-'ARABÎ, *Mukhtasar tartîb*..., p. 203.

63. I.R. NETTON, « Rihla », dans *EJ*², VIII, p. 546a.

64. Il effectua le pèlerinage à deux reprises : la première fois, à partir de Jérusalem, en décembre 1094-janvier 1095 et la seconde fois, à partir de Bagdad, en octobre-novembre 1096. Cette absence est d'autant plus étonnante qu'il les mentionne dans d'autres ouvrages. P. CANO ÁVILA, A. GARCÍA SANJUÁN, A. TAWFIQ, « Ibn al-'Arabî al-Ma'âfirî, Abû Bakr », dans *Enciclopedia de la Cultura Andalusí. Biblioteca de al-Andalus*, II, Almería, 2009, p. 129-158 (p. 132-133).

65. ABÛ BAKR IBN AL-'ARABÎ, *Mukhtasar tartîb*..., p. 198.

66. *Ibid.*, p. 212.

67. *Ibid.*, p. 213.

de sens de cette situation : «Éprouvant de la répugnance pour le Maghreb et assoiffé de désir pour l'Orient, nous poursuivîmes notre voyage, à l'ombre du ciel, à travers la Samâwa qui nous faisait signe⁶⁸.» La «répugnance pour le Maghreb» fait allusion à la situation de «chaos» de l'Occident musulman, à la suite de l'irruption des Almoravides, le «désir pour l'Orient» renvoie à la véritable «passion amoureuse» qu'éprouve Abû Bakr pour le savoir oriental. Le nom de ce désert renvoie dans la logique du récit à l'Ascension céleste (*mi'râj*) du Prophète. Ce nom est en effet formé sur la même racine *s.m.w.* que le mot *samâ'*, le «ciel», et seule la différence de vocalisation de la seconde lettre le distingue du pluriel *samawât*⁶⁹. Ainsi, le voyage d'Abû Bakr ibn al-'Arabî, de Jérusalem à Bagdad, «à l'ombre du ciel, à travers le désert de Samâwa», apparaît comme la projection terrestre, à l'horizontale, du Voyage nocturne (*isrâ'*) et de l'Ascension céleste (*mi'râj*) du Prophète de Jérusalem jusqu'au Trône de Dieu.

La «Demeure de l'harmonie»

Replacées dans l'économie du récit, les illuminations qu'il expérimenta en Syrie ne faisaient qu'annoncer celle de Bagdad qui dissipa les ténèbres de la *fitna* et rétablit l'harmonie du monde. Établissant un rapport implicite avec le nom de la plus célèbre *madrasa* de la ville, la Nizâmiyya, qui tirait son appellation de son fondateur, le vizir seldjoukide Nizâm al-Mulk, il prétendit qu'il était enfin parvenu dans *al-Dâr al-Nizâmiyya*, c'est-à-dire, littéralement, la «Demeure de l'Harmonie».

L'arrivée de notre Andalou à Bagdad constitua la dernière étape de son itinéraire d'apprentissage aux sciences exotériques. La séquence s'ouvre ainsi sur une véritable scène d'investiture dans la mosquée du calife, le jour du vendredi. Il s'assit dans le cercle d'étude d'al-Husayn b. 'Alî al-Tabarî⁷⁰, substitut d'al-Ghazâlî dans la charge d'enseignement à la Nizâmiyya⁷¹. Le niveau atteint par Abû Bakr fut sanctionné par une véritable cérémonie d'intronisation dans les cercles lettrés de Bagdad, au cours de laquelle lui fut dévoilé l'état (*hâl*) auquel il était parvenu depuis son entrée à Jérusalem⁷². Consacré désormais comme une autorité dans le foyer intellectuel le plus prestigieux de l'Orient, Abû Bakr ibn al-'Arabî approfondit encore les domaines de la tradition prophétique, des fondements de la religion, de la méthodologie du droit et de la littérature arabe,

68. *Ibid.*, p. 216.

69. Il s'agit d'un «a» bref dans le premier cas et d'un «â» long dans le second.

70. Signalons qu'Ibn Bashkuwâl situe cette rencontre à La Mecque. V. LAGARDÈRE, «Abû Bakr Ibn al-'Arabî...», p. 94, n. 16.

71. ABÛ BAKR IBN AL-'ARABÎ, *Mukhtasar tartîb*..., p. 216.

72. *Ibid.*, p. 216-217.

auprès des maîtres les plus prestigieux de son temps, notamment auprès du grand savant hanbalite Ibn 'Aqîl⁷³.

Mais surtout, ce séjour à Bagdad scelle son cheminement initiatique, ésotérique, en débouchant sur une vision de la « manifestation divine » (*tajallî*). De manière significative, il put savourer la jouissance de cette contemplation dans la demeure qui lui était assignée⁷⁴. Il s'agissait non plus de la *madrasa* Nizâmiyya mais du *ribât* d'Abû Sa'd, un couvent soufi, situé en face de celle-ci, auprès de Ghazâlî⁷⁵. Imitant manifestement les récits shiites de rencontre avec l'imam caché⁷⁶, cette expérience visionnaire, exprimée en termes allusifs, identifie Ghazâlî, « soleil des connaissances », à l'« Imam du Temps » (*imâm al-waqt*)⁷⁷, qui apparaissait dans les récits, nimbé de lumière ou sous une forme lumineuse⁷⁸. Faisant l'expérience de la connaissance directe (*ma'rifa*), sans médiation, l'Imam lui fit entrevoir la possibilité de saisir le mystère insondable (*ghâ'ib*)⁷⁹. La contemplation de la face resplendissante de l'Imam étant indissociable, dans ce type de récit, de l'initiation (*ta'lim*) que cette vision bénie comportait, Ghazâlî transmet à Abû Bakr des enseignements secrets qui plongeaient celui-ci dans un état de béatitude et de félicité extrêmes⁸⁰. En particulier, il lui révéla sa position dans la hiérarchie initiatique, faisant sans doute allusion à son statut dans l'économie du sacré, en tant que « rénovateur de la religion » (*mujaddid*)⁸¹. Abû Bakr ibn al-'Arabî put dès lors témoigner qu'il avait atteint le but de sa quête :

Lorsque cette lumière s'éleva au-dessus de moi, et me dévoila dans tout son éclat (*tajallâ*) ce que cachaient les ténèbres (*djâr*) ; je dis : « j'ai réalisé toutes mes

73. V. LAGARDÈRE, « Abû Bakr ibn al-'Arabî... », p. 94.

74. Plus tard, le grand mystique Muhyî al-Dîn ibn al-'Arabî mit en garde ceux qui voulaient savourer prématurément la jouissance de la contemplation (*mushâhada*) – concept qu'il faut distinguer de la vision (*ru'ya*), la contemplation étant précédée d'une science du contemplé – ailleurs que dans la demeure qui lui était assignée. M. CHODKIEWICZ, *Sceau des saints...*, p. 186-187.

75. Après sa crise mystique et son pèlerinage à La Mecque, Ghazâlî, de retour à Bagdad, délaissa la *madrasa* Nizâmiyya pour enseigner au *ribât* d'Abû Sa'd. *Ibid.*, p. 95.

76. Sur ce type de récits, voir les études pionnières de H. CORBIN, *En Islam iranien*, Paris, 1991², IV, p. 338-389 et surtout M.A. AMIR-MOEZZI, *La Religion discrète...*, p. 317-338.

77. ABÛ BAKR IBN AL-'ARABÎ, *Mukhtasar tartîb...*, p. 218.

78. M.-A. AMIR-MOEZZI, *La Religion discrète...*, p. 333-335.

79. *Ibid.*, p. 219.

80. Voir l'article M.A. AMIR-MOEZZI, « Sîr », dans *E.I.*², XII, p. 778.

81. ABÛ BAKR IBN AL-'ARABÎ, *Mukhtasar tartîb...*, p. 219. Comme il l'affirme lui-même dans son autobiographie, il se voyait en effet personnellement comme le « rénovateur de la religion » (*mujaddid*), à l'approche du demi-millénaire de l'instauration de l'Islam (500/1106). Auparavant, aucun prétendant à ce titre ne s'était comme lui autoproclamé comme tel, mais certains avaient été ainsi désignés et acclamés de manière posthume. Il s'agissait de 'Umar 'Abd al-'Aziz, le troisième calife « bien guidé », Shâfi'i, Isfara'inî (Baqqilânî). E. ORMSBY, *Ghazali...*, p. 112-113.

espérances, grâce à la fidélité de Dieu – et atteint l'extrême limite des cheminants (*sâlikîn*) et des quêteurs de la science claire (*mubîn*)⁸².»

Tout se passe comme si le dévoilement du centre du monde déclenchait le retour à cette origine où l'Androgyne primordial était initié par Dieu à la science ('*ilm*), et produisait par là même à la fois sa résurrection individuelle et la restauration de l'ordre du monde⁸³.

Mais si Ghazâlî lui dévoila des choses cachées⁸⁴, Abû Bakr ibn al-'Arabî précise qu'il l'orienta toujours « vers le milieu de la route », c'est-à-dire en maintenant l'équilibre entre l'apparent (*ẓâhir*) et l'allégorique (*ta'wîl*), opérant ainsi une distinction essentielle avec les doctrines ismaéliennes⁸⁵. Alors que celles-ci déployaient une série illimitée de strates de vérités cachées, connue uniquement par l'Imam, Ghazâlî pensait que le monde était potentiellement transparent. À la suite de son maître, pour Abû Bakr Ibn al-'Arabî, la science est « claire » ou « évidente » (*mubîn*)⁸⁶, c'est-à-dire qu'il y avait des secrets mais qu'ils pouvaient être découverts avec les « yeux du cœur », en dehors de la guidance d'un Imam, la splendeur de la création pouvant nous apparaître seulement si nous avons les yeux pour la voir⁸⁷. Cela ne voulait pas dire, dans cette vision du monde, que la vérité se trouvait à la surface des choses. Comme Ghazâlî, Abû Bakr Ibn al-'Arabî rejetait autant l'ésotérisme des shiites ismaéliens⁸⁸, que la conception purement non-ésotérique, littéraliste, à la manière des zahirites⁸⁹. La vision intérieure devait permettre d'approfondir l'enseignement sacré et le monde lui-même, la création étant conçue comme un texte divin⁹⁰.

Sur le plan ontologique, la manifestation de l'« Imam du Temps » (*imâm al-waqt*) devait mettre un terme à la *fitna*. D'après les traités de théologie dogmatique (*kalâm*) asharite, doctrine théologique dont on sait qu'Abû Bakr ibn al-'Arabî fut un des principaux partisans en al-Andalus, seul un imam peut

82. ABÛ BAKR IBN AL-'ARABÎ, *Mukhtasar tartîb*..., p. 220-221.

83. M.-A. AMIR-MOEZZI, *La Religion discrète*..., p. 312.

84. En particulier les ouvrages d'al-Juwaynî, le maître favori de Ghazâlî.

85. ABÛ BAKR IBN AL-'ARABÎ, *Mukhtasar tartîb*..., p. 220-221.

86. *Ibid.*, p. 221.

87. E. ORMSBY, *Ghazali*..., p. 100.

88. Les shiites considéraient que toute réalité, de la plus sacrée à la plus banale, possède au moins deux niveaux : un niveau manifeste, apparent (*ẓâhir*) et un niveau secret, non manifeste (*bâtin*), caché sous le niveau apparent et pouvant contenir à son tour d'autres niveaux encore plus secrets (*bâtin al-bâtin*). Cette dialectique du manifeste et du caché, de l'exotérique et de l'ésotérique, constituait un *credo* fondamental des théologiens shiites.

89. Les zahirites, à l'inverse entendaient s'appuyer uniquement sur le sens manifeste, littéral (*ẓâhir*) des textes du Coran ou du hadith. Sur l'opposition d'Abû Bakr ibn al-'Arabî à ce courant, voir D. SERRANO, « ¿Por qué llamaron... », p. 824.

90. E. ORMSBY, *Ghazali*..., p. 123.

empêcher les troubles de la *fitna*, ou ramener la paix s'ils se sont déjà déclenchés⁹¹. Dans la logique du récit, cet imam semble renvoyer à l'Imam caché des shiites. Outre l'allure shiite de la rencontre avec Ghazâlî, il faut à présent signaler que la *fitna*, liée à l'irruption des Almoravides, est associée à la notion de *hayra*⁹². Ce mot, que l'on traduit par « confusion » ou « perplexité » de la communauté, est un terme technique, central dans les doctrines shiites et il renvoie à la période d'occultation de l'Imam caché qui rend indispensable sa manifestation⁹³. Cependant, en dépit de la fonction éminente d'« Imam du Temps », Ghazâlî ne polarise pas, à la différence de l'Imam shiite, tous les attributs de la fonction de guide divin. La doctrine ismaélienne insistait en effet sur la nécessité d'un maître unique (*mu'allim sâdiq*) pour servir de guide spirituel aux hommes, par opposition à la multitude de savants (*'ulamâ'*) acceptés comme guides par les musulmans sunnites et rejetait de fait la légitimité du calife abbasside à se poser comme porte-parole spirituel des musulmans. C'est pourquoi Abû Bakr ibn al-'Arabî achève ainsi son récit par un paradoxe qui n'est qu'apparent : alors qu'il n'a cessé de montrer du doigt le secret, il affirme, comme Ghazâlî⁹⁴, le rôle complémentaire des deux Imams, ésotérique et exotérique, l'Imam Ghazâlî et le calife al-Mustazhir, dans la quête de la science religieuse⁹⁵. Comme le rappelle Dominique Urvoy, il était alors courant chez les sunnites d'utiliser le discours des shiites ismaéliens, notamment la conception émanatiste du monde et la transmission de la science suprême à des hommes choisis, pour le retourner contre la totalité de l'enseignement autorisé (*ta'lim*) prodigué par l'Imam⁹⁶. Alors qu'au terme de la première partie du récit, l'Imam fatimide apparaissait comme

91. L. GARDET, « Fitna », dans *E.I.*², II, p. 953.

92. ABÛ BAKR IBN AL-'ARABÎ, *Mukhtasar tartîb*..., p. 191.

93. M.-A. AMIR-MOEZZI, *La Religion discrète*..., p. 319 et 320.

94. Le grand penseur iranien lui-même avait rédigé le plus ancien traité polémique écrit contre les ismaéliens persans et leur doctrine du *ta'lim*, commandité par le calife abbasside al-Mustazhir. Ce traité visait plus précisément les doctrines des ismaéliens nizârites persans. F. DAFTARY, *Les Ismaéliens*, Paris, 2003, p. 36 et 197-198.

95. ABÛ BAKR IBN AL-'ARABÎ, *Mukhtasar tartîb*..., p. 222. Le terme employé pour désigner le concept de « science », *'ilm* ou *ma'rifa*, varie selon les manuscrits utilisés (*Ibid.*, p. 222, n. 379). Ghazâlî estimait cependant que, sur le plan de la connaissance, « les califes, les rois et les sultans » étaient inférieurs aux prophètes, et par conséquent à leurs successeurs, les ulémas, puisque leur savoir était restreint aux aspects purement extérieurs. E. ORMSBY, *Ghazali*..., p. 5.

96. D. URVOY, *Histoire de la pensée*..., p. 427. Les shiites avaient souligné, dès l'origine, la nécessité d'un guide spirituel ou imam pour diriger l'humanité vers le salut. Ces guides devaient être désignés par ordre divin et non par choix humain, ainsi que le faisaient les sunnites. Seuls les imams alides purs et infaillibles, possédant une connaissance religieuse particulière (*'ilm*), étaient en droit d'occuper cette fonction. Quant à la connaissance du rôle et de la définition de l'Imam, Face révélée de Dieu, centre spirituel dont dépend l'existence même du monde, elle est révélée à travers cet enseignement initiatique (*ta'lim*).

une source de *fitna*, le calife abbasside apparaît, en dernière analyse, comme celui qui a rendu possible l'accomplissement de la quête de la science.

Aussi, par un jeu de miroir avec le début du récit de son séjour à Bagdad, celui-ci se clôt par la mise en scène de l'intronisation solennelle d'Abû Bakr ibn al-'Arabî et de son père à la cour du calife⁹⁷. Celle-ci fut rendue possible grâce à l'entremise d'un ami de son père, Abû l-Hasan al-Mubâarak Ibn Sa'îd al-Baghâdî, un commerçant bagdadien qu'il avait jadis connu à Séville⁹⁸, à qui ils racontèrent leurs péripéties de voyage et révélèrent le « secret⁹⁹ », c'est-à-dire la mission politique qui visait à obtenir la légitimation du régime almoravide par le califat abbasside, action qui devait en retour leur permettre de rentrer en grâce auprès du pouvoir berbère. L'acquisition de la science la plus profonde (*ma'rifa*) déboucha alors sur la faveur/reconnaissance (*ma'rûf*) du pouvoir suprême. La *rihla* d'Abû Bakr ibn al-'Arabî, tant sur le plan spirituel que politique, était accomplie.

Comme l'avait énoncé avec une belle intuition André Miquel, la *rihla*, à la fois comme voyage et comme récit, fut conçue, à partir du XII^e siècle, comme « la réponse aux vicissitudes de l'histoire, le désir de retrouver, au moins par la culture, le souvenir de l'unité perdue¹⁰⁰ », au prix cependant d'une évolution décisive du lien fondamental entre le voyage (*rihla*), la science ('*ilm*) et l'action ('*amal*). En effet, l'analyse du discours d'Abû Bakr ibn al-'Arabî montre que ce voyage non seulement mettait en contact celui qui l'entreprenait avec des maîtres et des ouvrages, mais il devenait lui-même une source d'expérience et de science qu'aucun livre ni aucun contact direct avec un maître ne pouvait dispenser. C'était désormais le voyage lui-même qui assurait le contact direct avec la réalité des choses et avec soi-même, permettant de déceler la sagesse de Dieu sous-jacente à l'horreur de la *fitna*. En outre, cette pratique née d'une théorie de la connaissance ('*ilm*) relevait également d'une théorie de l'action ('*amal*). Le but de la quête était de trouver le centre du monde, où se tenait l'Imam, seul capable de mettre un terme à cette situation. Comme dans la plupart des récits mettant en scène la notion de *fitna*, c'étaient l'autorité et la légitimité du pouvoir qui étaient au centre du discours¹⁰¹. En l'occurrence, le *Tartîb* nous dévoile les fondations ésotériques de l'intégration de l'Occident almoravide au sein du califat abbasside. Dans cette perspective, la *rihla* apparaît comme un récit

97. ABÛ BAKR IBN AL-'ARABÎ, *Mukhtasar tartîb*..., p. 222-223.

98. *Ibid.*, p. 222.

99. *Ibid.*

100. A. MIQUEL, « La géographie arabe après l'an Mil », dans *Popoli e paesi nella cultura altomedievale*, Spolète, 1983, I, p. 153-174, p. 172 (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo, 29 [1981]).

101. Pour les chroniques, voir notamment B. SORAVIA, « Une histoire de la *fitna*. Autorité et légitimité dans le *Muqtabis* d'Ibn Hayyân », *Cuadernos de Madînat al-Zahrâ'*, 5 (2004), p. 81-90.

initiatique et apocalyptique et, à ce titre, revêt deux fonctions : il s'agit à la fois de la révélation de choses cachées, de mystères inaccessibles au commun des mortels, faite par un élu choisi par Dieu et du compte rendu de cette révélation¹⁰². Dans cette mise en scène, Abû Bakr ibn al-'Arabî observe, à l'instar de son maître Ghazâlî, une attitude complexe, faite à la fois d'attirance et de répulsion, à l'égard de l'ismaélisme¹⁰³. Ainsi, s'il rejette les Fatimides, le concept central de l'ismaélisme, le *ta'lim*, joue un rôle fondamental dans la démarche du voyage d'Abû Bakr ibn al-'Arabî. Hodgson avait suggéré que l'attirance des théologiens sunnites pour la doctrine shiite de l'autorité tenait à son caractère persuasif¹⁰⁴. Ghazâlî et les Ismaéliens proclamaient une vérité, qui ne pouvait pas être prouvée par des arguments théologiques ou philosophiques, mais dépendait de l'autorité de l'expérience, une expérience qui était, en dernière analyse, ineffable.

Yann DEJUGNAT – Université Lumière-Lyon 2, 48 boulevard Diderot, F-75012 Paris

102. C. KAPPLER, *Apocalypses et voyages dans l'Au-delà*, Paris, 1987, p. 17.

103. Sur l'attitude de Ghazâlî vis-à-vis de l'ismaélisme, voir F. MITHA, *Al-Ghazâlî and the Ismailis. A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*, Londres, 2001. À côté des nombreux passages qui trahissent l'influence de cette tradition, soulignons que la forme autobiographique qu'il a choisie pour son récit a des antécédents ismaéliens dont il connaissait sûrement l'existence. M. G. S. HODGSON, *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization*, II, Chicago, 1974, p. 180-181.

104. *Ibid.*, p. 184.

À l'ombre de la *fitna*, l'émergence d'un discours du voyage. À propos du *Tartīb al-rihla* d'Abû Bakr ibn al-'Arabî (m. 1148)

Le *Tartīb al-rihla* d'Abû Bakr ibn al-'Arabî inaugure un genre littéraire nouveau dans la littérature arabe, la *rihla* (« récit de voyage »). L'objectif de cet article est de faire apparaître, par l'approche de ce récit comme un discours, la signification que les lettrés andalous ont assignée au traditionnel voyage en Orient en quête de science au XII^e siècle. Articulant savoir et action, politique et mystique, celui-ci fut désormais conçu comme une réponse à la *fitna* déclenchée par la conquête d'al-Andalus par les Almoravides.

al-Andalus – *fitna* – voyage – savoir – pouvoir.

In the Shade of *Fitna*, the Emergence of a Speech of the Travel. About the *Tartīb al-rihla* of Abû Bakr ibn al-'Arabî (d. 1148)

The *Tartīb al-rihla* of Abû Bakr ibn al-'Arabî inaugurate a new literary genre in the Arabic literature, the *rihla* (« account of travel »). The objective of this article is to make appear, by the approach of this narrative as a speech, the meaning that the Andalusian scholars assigned to the traditional travel to the East in search for knowledge in the XIIth century. Articulating knowledge and action, political and mystic, it was henceforth conceived as an answer to the *fitna* set off by the conquest of al-Andalus by Almoravides.

al-Andalus – *fitna* – travel – knowledge – power.

